

試論 『正法眼蔵』における仏道の体系（一）

東 隆 眞

目次

まえがき

- 一、『正法眼蔵』体系化の歩み
- 二、道元禪師における『正法眼蔵』体系化について
- 三、『正法眼蔵』の字義について
- 四、『正法眼蔵』の原理と構成
- 五、『正伝』の仏道

1、「仏祖」

2、「仏道」（次号掲載予定）

3、「面授」（次号掲載予定）

まえがき

昭和六三（一九八八）年一〇月一、二日、叡山学院（滋賀県大津市坂本）で開催された昭和六三年度日本仏教学会学術大会（共通テーマ「仏道の体系」）において、私は、『正法眼蔵』に基づく仏道の体系（一）——「正伝」の仏道——「日本仏教学会年報第五号収録」と題して発表した。

私が日本仏教学会（大学単位加盟の学会）の学術大会で研究発表を行ったのは、昭和四二（一九六七）年一〇月三、四日、比叡山・西塔居士林での「懷奘禪師——その仏教的人間像——」（共通テーマ「仏教の人間観」）以来、実に六回目である（「諸岳山総持寺と磐山紹瑾」（一九七四年年報）、「正法眼蔵」の三昧」（一九七六年年報）、「道元と儀礼について」（一九七八年年報）、「道元禪師における社会倫理」（一九八三年年報））。

昭和四二年の発表は、本学が開創されて間もないときで、日本仏教学会に加盟した最初の年であった。発表テーマ「懷奘禪師——その仏教的人間像——」も、

初代学長・恩師小川弘貫博士のご指示に依るものである。駒沢学園は、昭和二（一九二七）年、永平寺第二代・孤雲懷奘禪師（一一九八—一二八二）六五〇回大遠忌記念事業として創設された由緒があるだけに、感無量の思いであった。このとき、本学からは小川先生をはじめ、太田久紀、鎌田茂雄ほかの諸先生も参加されたと記憶する。折から、平成元年一〇月七日、ノーベル賞（平和賞）を受賞したチベット仏教のダライ・ラマ一四世法王一行が登嶺されており、発表の翌朝、釈迦堂で朝課諷経を一緒にお勤めしたのも、今はなつかしい淨らかな想い出として残っている。

このたびの聖地登嶺は、それゆえ、二二年ぶりのことであった。今泉源由先生と比叡山国際観光ホテルに宿泊し、明けて、比叡山大講堂、根本中堂、浄土院、横川中堂、元三大師堂をはじめとする諸堂をめぐり、横川の道元禪師得度靈跡を拝したのち、一路、会場の叡山学院に車を馳せたのであった。私は、しきりに二二年まえのことを想起し、再び登嶺できた仏縁の不思議に合掌するのみであった。

さて、道元禪師の代表的著述『正法眼蔵』における仏道の体系を解明するについては、かねてより長年月にわたって、私の内部に停留している課題であった。しかし、それは、非才の私にとって、あまりにも大きいテーマであった。わけでも、学術大会の研究発表時間は僅かに一五分の制約（四百字詰原稿用紙一五枚、二〇枚相当）のなかにある。到底、この大課題がこの枠の内におさまるものではない。そこで、これから以後、本格的に『正法眼蔵』の体系的参究を進めてゆくにあたって、まず右の『正法眼蔵』に基づく仏道の体系（一）——「正伝」の仏道——「を修訂、増補して再論しながら、一步を運ぶことを試みた次第である。論旨は変らないが、詳論したいのである。とくに、ここに、修訂、増補というのは、引用典拠を出来るだけ広範囲に求めたのである。道元禪師の『正法眼蔵』はも

ちろん、『永平広録』、『学道用心集』、『永平清規』、あるいは『正法眼蔵随聞記』、更に言えば叡山禪師の『伝光録』、『坐禅用心記』、『叡山和尚清規』、さては宗門に相承されている口伝の類いまで動員したい。そうすることによって、ややもすれば従来『正法眼蔵』の理解が現実離れをしたり、いわゆる観念論的に抽象化されてうけとめられている弊風を避け、能う限り、『正法眼蔵』の宗教的特質を具體的に把握するよすがとしたい。このことは、本論全体の基調とするところである。また、あえて試論の語を冠するのは、問題は今後になお残されているであろうと危惧するからである。

ともあれ、上来、本論執筆の背景、事情の一端をしるして、諸賢のご諒解を得たい。

一、『正法眼蔵』体系化の歩み

道元禪師（一二〇〇—一二五三）の代表的著作『正法眼蔵』九五卷⁽¹⁾にもとづいて、道元禪師の仏道の体系化を試みたい。

ここで、体系という概念は、「個個別別ものを秩序正しく（一定の統一的原理で）組み立ててひとまとめにした組織」⁽²⁾というほどの意味にしておく。

『正法眼蔵』と呼ばれる道元禪師の著述は九五卷という大部にのぼる。わが国の歴史上、『正法眼蔵』の独特の言語表現は空前絶後と評してよいところがある。しかし、それらは、どの巻も道元禪師の明らめた仏道を説いているという点において、帰するところは同一なのであ

て、けっして「個個別別」ではないが、それにしても『正法眼蔵』は、なにをどのように示そうとしているのか、難解を極めている。そして、従来の諸研究に、私は多くの不満と疑念を抱いているのである。

私は、『正法眼蔵』の趣旨を理解するにあたって、かねてより、この点にいささかの関心を寄せてきた。たとえば、

「『正法眼蔵』の読み方について」(印度学仏教学研究紀要一九一一昭和四五、一二) 「再び『正法眼蔵』の読み方について」(印度学仏教学研究紀要二一一一昭和四七、一二) 『正法眼蔵』学習の歩み」(1) (2) (大乘禪 昭和五〇年五月号) 昭和五四年四月号) 『道元小事典』(昭和五七、二 春秋社刊) 『正法眼蔵』の分科的解釈について」(印度学仏教学研究紀要三二一一 昭和五九、一二)

などの論文・著書は、『正法眼蔵』が過去七百数十年のあいだに、先人たちにとってどのようにうけとめられてきたかを辿った試論の断片である。

これらの試論の狙いは、過去の諸業績やその歴史的展開の諸相を客観的視野からまとめるといっただけではない。むしろ、私の『正法眼蔵』学のための準備、参考に資する意図が働いているのは、私にとって当然のことであった。

それはそれとしても、従来、『正法眼蔵』学の諸業績の整理や史的展開の跡づけに開する調査、研究はほとんどなされて来ていないというのが、意外にも検討をすすめてゆくうちに更めて気がついた状況であった。右の諸成果も、五里夢中で手さぐりしながら探ってきたという実感があ

って、今後も、この方面の討究は続行されなければならないのである。

ところで、右の『正法眼蔵』の分科的解釈について」という拙論において指摘しておいたとおり、『正法眼蔵』の体系化の試みは、きわめて少数であり、そして江戸期以降のことに属するのである。

『正法眼蔵』九五巻は、『辨道話』の巻(寛喜三年・一二三一、道元禪師三二歳)に始まり、『八大人覺』の巻(建長五年・一二五三、この年の八月二八日、道元禪師は五四歳で遷化)に終る。その後七百数十年間、『正法眼蔵』は、門人、門流ないし宗外の関心を抱く人びとによって学習されてきた。それは、一、蒐集、編集史、二、伝播史(1書写、2開板、3偽撰、翻訳)三、参究、研究史(1賛頌、2賛歌、3提唱・解説、4註釈、5渉典、6論説、7批判)の三方面の分野から成る学習史であったといえよう(拙論『正法眼蔵』学習の歩み) (2) 「大乘禪」六六四号、一九七七年四月号)。「正法眼蔵」の体系的解釈は、右の三の3に相当する。なお加えると、『正法眼蔵』の解釈方法には、A、九五巻の各巻の配列順あるいは成立順に従って、特定の巻ないし全巻について訓詁註釈的に解釈、解説する方法(『正法眼蔵』七五巻本の最古の註釈書である詮慧、経豪らの『正法眼蔵御聴書抄』三〇巻(乾元二年、一三〇三年)延慶元年・一三〇八年成立)をはじめ、その後七百数十年来およびただし『正法眼蔵』解釈書のほとんど全てが行ってきた(手法)と、B、『正法眼蔵』各巻の主旨およびその特質、各巻の全巻における成立および編集、内容の位置づけ、全巻を統一する原理などを総合的、体系的に、立体的、個別的に、そして客観的な全体像を把握する手法と

に分けられ、いま『正法眼蔵』の体系的解釈というのは、後者すなわちBに相当する。この方法は、今後の『正法眼蔵』の解釈に、ひとつの方向づけを示唆するものといえよう。

さて、『正法眼蔵』の体系的解釈は、江戸時代、洞明良瓚という宗侶の『正法眼蔵校閲序』（延享二年・一七四五年）に始まる。洞明良瓚は、『正法眼蔵』を六種に分類している。『正法眼蔵』を、その表現形式から総合的に分類した最初的人物であると評価されているが、思想内容の上から見ると、この形式的分類は、必ずしも妥当な扱いとはいえない面がある。

次いで、慧亮忘光の『正法眼蔵玄談科釈』（天保六年・一八三五年）が挙げられよう。慧亮忘光には、『正法眼蔵』の字釈、大意、題目の由来、意義の三方面から組織的、客観的、体系的に鳥瞰しようとする近代的感觉がうかがわれ、また『正法眼蔵』の四字の字釈の試みは前代未聞の業績であるが、九五巻全巻を一一とりあげて具体的に体系化するには至っていない。

昭和の年代に入って、神保如天、岡田宜法、小川弘貫、秋重義治、清水英夫らの先学による体系的把握への挑戦が見られる。

神保如天は、『正法眼蔵講義』（『大蔵経講義』18所収。東方書院刊、昭和9）を著わして、『正法眼蔵』九五巻の説示にもとづいて八種に思想内容を分類した。これは、かつて洞明良瓚が形式的分類を立てて内容的分類を行わなかった欠を補う最初のものであるが、その原理というか基準が確立していないために、その分類にはかなり不自然さが目立つ。

岡田宜法は、『正法眼蔵思想大系』八巻（法政大学出版局刊、昭和二八年・同三〇年）を著わした。『正法眼蔵』を理解するにあたって、大系という概念を導入したのである。即ち、岡田は、『正法眼蔵』九五巻をその思想内容の上から一五項目に分類し、各巻に字釈と註釈を施し、各巻の主旨内容と一般仏教教理とを対照し、独自性を強調するなど、従来のように漫然たる逐語的な解釈や自己流の主観的解釈に批判的であった。しかし、『正法眼蔵』九五巻の全体を一貫する原理を規定した体系化ではないために、各巻、各項の把握は平面的、個別的に流れて、立体的、統一的ではなく、したがって全体像が浮かびあがって来ないうらみがある。

秋重義治の『正法眼蔵考』（一一八）という一連の論文（『秋重義治博士遺稿集』道元禪の大系』所収。昭和五八年、八千代出版刊）は、七五巻本『正法眼蔵』各巻の成立、思想内容を、脱落の論理に基づく五緯十五経から成る組織的体系をそなえたものとみる。従来、洞明良瓚、慧亮忘光、岡田宜法らは、未分類、未組織的な順序、配列の『正法眼蔵』をいかに組織的に分類して体系化するかという点に腐心したのであったが、秋重義治によれば、七五巻『正法眼蔵』それ自体が、すでにして一つの組織的体系そのものであるとするのであった。

『正法眼蔵』に脱落の論理という公理を立て、その組織的体系を実証するにあたって執筆、編集などの成立事情を考慮に加えたことは、一歩前進である。しかし、その反面、分類の項目が多岐にわたっているため複雑となって全体像が不透明である。また『正法眼蔵』そのものが組織

的体系であるというのは、新しい問題提起として注目させられよう。

清水英夫氏は、『永光寺本十二卷正法眼蔵』覚書（一九八二年、著者刊）を上梓して以来、『正法眼蔵』の参学に沈潜しておられる老学究である。その『道元に関する小論二篇（其の四）』（一九八六年、著者刊）において、道元禪師の自然論を述べて、「道元の教説の構想は全体の見通しの上に立って論理的・体系的であるはずであった」「道元の教説は坐禪を中核に据えた包括的体系を成している」とする。清水氏による『正法眼蔵』九五巻の体系的組み立ては今後のことに属するとしても、『正法眼蔵』それ自体が論理的、体系的であるとするのは、秋重義治と同じである。

最後に挙げておきたいのは、小川弘貫先生主宰の『正法眼蔵』拝覧の会における『正法眼蔵』の体系的把握である。先生の狙いは、『正法眼蔵』各巻の表現形式、主旨内容を的確に理解し、『正法眼蔵』の原理を「現成」の論理で統一し、これを中心に九五巻全体を体系的に洞察し、各巻を統合的視野から立体的に組織づけて配当しようと試みられた。先生は、途中で急逝されたため、残念ながら完成することなく、結局、後学を俟つことになった。

いま、これら諸先学の成果を踏まえ、とくに恩師小川弘貫博士のご遺志がどこにあったのかを想起し、眺望しつつ、いささか私見を添えてみようというのである。

二、道元禪師における『正法眼蔵』体系化について

道元禪師自身は、『正法眼蔵』を一定の意図をもって計画的、組織的、分類的に著述し、編集したのかどうか。

古来、経文を分科的に整理して解釈するのは、教相家の常套手段であって禪者のとる方法ではない。教外別伝、不立文字というのは、禪の特色をあらわした標語であって、経文に抱泥しない、心（全人格）から心（全人格）に伝えるというほどの意味である。禪門にあっては、体系的解釈は、拒けられるべき思慮分別から出た観念的虚構であるとして批難するのである。このような禪家一般の通念からすると、『正法眼蔵』に体系を求めることは、木に魚を求める愚拳ということになろう。

が、果してそうか。

「辨道話」の巻に、

まのあたり大宋国にして禪林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、参学閑道の人にのこして仏家の正法をしらしめんとす

とある。これによってみれば、「辨道話」を著わした主旨があつて、その主旨は、「仏家の正法」を人びとに知らせるためであった。

のみならず、「仏家の正法」の普及は、ただに「辨道話」に限らず、

『正法眼蔵』全巻に一貫して共通する基本姿勢であったといつてよいであらう。『普勸坐禅儀』の冒頭の自署に「入宋伝法沙門道元撰」とあるが、この「伝法」というところに、道元禅師の感慨がはっきりと表明されている。「伝法」とは、「法を伝える」の意である。すなわち、中国で学びとった正伝の仏法を日本へ伝えるのである。ただ単に中国に渡って仏法を求めたのではない。あるいは仏法を受けたのではない。伝教大師最澄（七六七―八二二）の「前入唐求法沙門最澄」（『山家学生式』）「前入唐受法沙門伝燈法師位最澄」（『顯戒論』）、栄西禅師（一一四一―一二一五）の「入宋求法 前権僧正法印大和尚位」（『喫茶養生記』）のように、「求法」や「受法」ではない。そういう消極的で受動的な表現ではなく、積極的に能動的な表現、自信にみちみちた冠詞であることに注意しなくてはならない。「仏家の正法」略して「正法」（正法眼蔵即ち仏教の真髓という意味）やこれに類似する用語、主旨は、『正法眼蔵』九五巻全巻にわたって鏤められており、枚挙するにいとまもないほどである。とりわけ注目すべきことは、道元禅師最後の執筆となった「八大人覺」（大本山永平寺蔵・二八巻本『秘蜜正法眼蔵』中冊第十二）の巻の懷焚の奥書である。

本云建長五年正月六日書于永平寺如今建長七年乙卯解制之前日令義演書記書写畢同一校之右本先師寂後御病中之御草也仰以前所撰假名正法眼蔵等皆書改并新草具都盧壹伯卷可撰之云云
既始草之御此卷當第十二也此之後御病漸々重

増仍御草案等更即止也所以此御草等先師最後教勅也我等不幸不拝見一百卷之御草尤所恨也若奉戀慕先師之人必書此十二卷而可護持之此釈尊最後之教勅且先師最後之遺教也
懷焚記之

右のなかに、

仰ぎおもみるに、以前、撰ずるところの仮名正法眼蔵等、みな書き改め、並びに新草ともに都盧壹伯卷、これを撰すべしと云云すでに始草の御此の巻は、第十二に当れり、こののち御病漸々に重増したまう、よつて御草案等のことも即ち止みぬ

とある。道元禅師は、これまで述作してきた七五巻仮名『正法眼蔵』と新しく書き始めた『正法眼蔵』とを加えて、すべて「壹伯卷」にまとめるつもりであった。この「八大人覺」の巻は、新しく書き始めた『正法眼蔵』の第一二巻に相当するが、道元禅師の病いが段々と重くなったので中止するの止むなきに至ったと解せられる。道元禅師は、全百巻の仮名正法眼蔵を執筆する計画を抱いていたのであり、「八大人覺」の巻を第一二巻とする、いわゆる「一二巻本『正法眼蔵』」は、その計画中途の巻であったということであろうか。してみると、道元禅師の時点において、「仏家の正法をしらしめん」として百巻の仮名『正法眼蔵』の体系化が意

図されており、七五巻のほかに、いま一二巻まで新しく書き進められていったということがわかる。しかし、もちろん、それは完成しないまま、道元禅師の示寂という事態を迎えることになってしまった。近年、一二巻本『正法眼蔵』と七五巻本『正法眼蔵』とのかわり、位置づけ、意義づけについては、その成立、思想をめぐる、論議が活発となっている³⁾。いま、そのことに触れる余裕はないが、いずれにせよ、一二巻本ないし百巻本の『正法眼蔵』には、道元禅師におけるなんらかの体系が表明されていたということであろう。しかし、一二巻の配巻の序列、その意図などについて、道元禅師自身ないし、懷契の意見はどこにも見い出すことは出来ない。われわれにおいて、道元禅師による一二巻本を基調として九五巻なり百巻の体系を想定することは、困難を極める。ところで、『正法眼蔵』の体系に関して道元禅師の仏道を概観するにあたっては、吟味、検討しておかなければならない問題点がほかにもある。

たとえば、『正法眼蔵』の九五巻という巻数であるが、これは江戸時代、永平寺第五〇世玄透即中（一七二九—一八〇七）の開板に端を発するものであって、この九五巻の巻数が道元禅師の計画していたとされる全百巻の『正法眼蔵』とどのような関連をもっているのか。

前後するが、再び言えば「都廬壹伯巻」というこの全百巻の巻数の意味するところは、なにか。

また、『正法眼蔵』には、八五巻本、八四巻本などのほか、七五巻本、六〇巻本、一二巻本など巻数の種類があり、これらは、河村孝道博士

によれば、すべて道元禅師の直接の編集に成るものとされるが、しからば、それぞれに異なる配巻順序にはどのような編集意図がひそんでいるのであろうか。

あるいはまた、およそ『正法眼蔵』は、寛喜三年（一二三一）から建長五年（一二五三）までの二二年間にわたり、安養院（京都）、興聖寺（京都）、六波羅蜜寺（京都）、吉峰寺（越前）、禅師峯寺（越前）、大仏寺（のちの永平寺、越前）ほか、説示の場所は変転しているのであって、各巻は、その動機、対象、背景、時期がそれぞれに異なっているはずである。従来、あまりこの点は顧慮されてこなかった嫌いがあるが、果してそれでよいのだろうか。

このほかにも、いろいろ配慮しなければならない点もあるが、ここでは、九五巻において坐禅を統一原理とする体系化を試みたいとおもう。

三、『正法眼蔵』の字義について

『正法眼蔵』という標題は、果して道元禅師が命名した冠詞か、ないし、いつごろから誰が付したのかという問題がある。江戸時代、曹洞宗の学僧、天桂伝尊（一六四八—一七三五）、万仞道坦（一六九八—一七七五）は、『正法眼蔵』の四文字は道元禅師の自唱ではないというのであった（天桂伝尊『正法眼蔵辨解』、万仞道坦『正法眼蔵調絃』）。

『正法眼蔵』の標題について、道元禅師の直弟、詮慧、経豪が記録した、現存最古の注釈書『正法眼蔵聴書抄』には、全く触れることがない

のである。

標題『正法眼藏』という字義は、なにを意味するのか。それは、平たく要言すれば、「仏教の真髓」である。「仏教の真髓」を説き示した道元禪師の撰述を、いま『正法眼藏』というのである。これまでも述べている通りである（拙著『五写本影印正法眼藏隨聞記』）

『正法眼藏』は、道元禪師の自唱であるにせよ、道元禪師自身は、なにひとつ説明を施していない。

ただし、「正法眼藏」の語が仏教のなかの仏教即ち仏教の真髓を表わす言葉であったことは、中国の禪門以来の常であったから、その意味では、すでに暗黙裡の理解は一応あったはずと考えてよい。

道元禪師には、仮名『正法眼藏』九五巻のほかに、真字『正法眼藏』三巻、『正法眼藏隨聞記』（ただし、高弟の懷奘が編録した）六巻があるが、これらの標題にある「正法眼藏」の狙うところは、いずれも、このような禪家の通念を前提として、そのうえで道元禪師のユニークな仏道の世界が展開されているのである。

この点、過去の伝統的解釈ではどうなっているか。そのなかから、参考までに、三点ばかり紹介しておきたい。

松浦秀光師は、『正法眼藏語源考』（昭和三十一年、静岡県大智寺刊）を著わして、諸経論から『正法眼藏』を語源的に探索し、整理した。正法眼藏とは、法であり、法眼であり、正法眼であり、正法藏であり、正法宝藏であり、つまり正法眼藏であるとする。それは無上菩提すなわち阿耨多羅三藐三菩提を意味する。その内容を所修の道からすれば八正道

であり、所觀の法からすれば四聖諦である。これを典拠、教証とするのが『初転法輪転法輪經』であるという。

ここで松浦師が『正法眼藏』を、略称して『眼藏』などと言わないで、『正法眼』としていることである。曹洞宗では、いつのころからか定かではないが、道元禪師の仮字『正法眼藏』九五巻を「眼藏」、「眼藏」と略称し、その講釈家を「眼藏家」と呼んできている。

江戸期末、慧亮忘光は、『正法眼藏玄談科釈』を述作して、『正法眼藏』を『正法眼即藏』と解釈して、字釈を行っている。字釈としては、岡田宜法博士が指摘するように前代未聞である（『正法眼藏思想大系』第一巻 一一〇頁）。

正とは正直なり。偏邪ならざるなり。これに世と出世との二あり。いま直きに出世を伸ぶ。それ出世とはすみやかに正直にして偏邪ならざるなり。その偏邪ならずとは、一心一切法、高下平等、仏にあって増さず、衆生にあって減ぜず、眼横鼻直にして脱落身心、円通無碍にして宗乘自在の謂なり。法とは法則にして、万代不易なり。不易とは、直きに正をもって法となすなり。しかれば正の外に法なく、法の外に正なし。十界一如、一如十界なり。それ、これを不易の道と謂う。眼とは能照の義なり。ただに拈華の下、一切法を具し、七十五帖、一代の藏経を撰するの謂にあらず。一塵を挙げば大地全く収まるの謂なり。しかれば、すなわち、また、正法眼即ちこれ藏なり。藏は即ちこれ正法眼なり」（原漢文）

即ち、正は正直、不偏邪、法は法則、万代不易、眼は能照、これら正法眼が蔵であるというのである。

また、詮慧、經豪の『正法眼蔵第一現成公按』（『曹洞宗全書』注解一）では、

正法眼蔵云名ハコレソヤカテ仏法ヲサス名ニテアル（前掲書 一頁）

という。『正法眼蔵』とは仏法のことである。いま、「第一現成公按」の巻でいえば、

公按トハ、今ノ正法眼蔵ヲ云也（前掲書 二頁）

となる。公按つまり現成公按が『正法眼蔵』である。この上に立つて、もう少し、突っこんで言くと、

今ノ七十五帖ノ草子、名目ハカハレトモ、帖コトノ見成公按ナルナリ、スヘテ法文ヲ心得、義ヲタツルモ、只一義也、無能所無彼此、全機ノ道理ヲノミアカス、第一ノ見成公按ニテ、第七十五ノ出家マテヲナシ義ヲノフル也（前掲書 二頁）

『正法眼蔵』七五帖の第一帖は「現成公按」にはじまり、第七五帖は「出家」に終る。各巻の標題はいろいろあるが、同じ義、一つの義を述

べている。それは、「無能所」（能へ主観、所へ客観）の無いことである。言いかえると、絶対（対を絶つ）を示しているのである。無能所の絶対の教えこそ『正法眼蔵』である。その教えの個性的表現こそ、道元禪師の『正法眼蔵』九五巻にほかならない。あえて、「仏教の真髓とそれを示した書物」とするゆえんである。

さて、また、『正法眼蔵』の仏道という、この仏道の語について思うところを述べておきたい。

仏道のほかに、仏法、仏教という表現がある。実は、いずれも同じことを指す語である。しかし、あえて分類すると、仏法は仏（釈尊をはじめとする諸仏諸祖）の法（真理）であり、仏教は仏の真理を文字、言語であらわした仏の教えであり、仏道は仏への実践過程、仏に成る努力をいうのである。

一般論としては、はじめに法があり、法によって凡夫が仏となり、その仏の説いた教えがあり、教えによって説かれた道を歩むといえる。あるいは、生きている道がおのずから教えとなり、その教えは法にかなっているとも言えよう。いずれにせよ、仏法、仏教、仏道はきわめて密接な関連をもっている。ただし、いま法と言っても、それは衆生にとって超越的、形而上学的な神や理念を指しているのではなく、衆生の側の主体的な自覚や行動のあり方と不可分のかかわりをもって対応するところのものである。衆生とはかかわりなく存在するが、また、衆生とのかかわりにおいてあらわれたりあらわれなかったりするものである。また、仏教という語は、キリスト教、儒教などと対照的な表現であって、とくに

明治以降一般的に用いられるようになったように思われる。曹洞宗をふくめて日本仏教の各宗派内において、仏教という語はあまり使われない。仏法ないし仏道が一般である。とくに実践を重んずる禪宗などでは、仏道の語が親しい。

もっとも、『正法眼蔵』九五巻のなかに、「仏教」の巻、「仏経」の巻があり、「仏道」の巻がある。

いま、これについて一言しておく、
「仏教」の巻という仏教とは、「諸仏の道、これ仏教なり」である。それは、「仏経」にはかならない。九分教、三乘十二分教のことである。この教、経に対する態度をとりあげている。

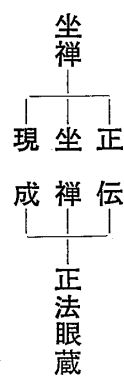
「仏道」の巻にいう仏道とは、「仏祖正伝の大道」である。これは「禪宗と称すべからず」なのである。本論で使用する「仏教」、「仏道」と、『正法眼蔵』の「仏教」、「仏経」、「仏道」の各巻でいう「仏教」、「仏道」とは、帰するところは同一だとしても、論点はいささか異なる部分もあるので、あえて付記する。

四、『正法眼蔵』の原理と構成

結論から言えば、『正法眼蔵』にもとづく道元禪師の仏道の本質は、「坐禅」の仏道である。この「坐禅」の仏道は、なにを根拠としているか。歴史的伝統、社会的伝播からいえば、「正伝」の仏道である。この「正伝」の仏道の宗教的機能、思想的特長をあげるならば「現成」とい

う語で表現されているところのものである。

『正法眼蔵』九五巻の仏道の体系は、「坐禅」を統一原理として、「正伝」、「坐禅」、「現成」の三要素から構成されていると言えよう。



まず、はじめに「正伝」の仏道について。

『正法眼蔵』九五巻のうちから、とくに「正伝」を説く主要な巻をとりあげてみれば、次の一二巻になるであろう。

「弁道話」(寛喜三〇二二二一〇年八月一日、於安養院)

「伝衣」(仁治元〇二二四〇〇年一〇月、於興聖寺)

「仏祖」(仁治二〇二二四一〇年一〇月三〇日、於興聖寺)

「嗣書」(仁治二〇二二四一〇年三月二七日、於興聖寺)

寛元元〇二二四三〇年九月二四日、再示於吉峯寺

寛元元〇二二四三〇年一〇月二六日、再々示、於吉峯寺

「古鏡」(仁治二〇二二四一〇年九月九日〇二二九月九日、於興聖寺)

「授記」(仁治三〇二二四二〇年四月五日〇二二四月二五日、一一月五日、於興聖寺)

日、於興聖寺)

「葛藤」(寛元元〇二二四三〇年七月七日〇二二七月一七日、於六波羅

蜜寺)

「仏道」(寛元元〇二二四三〇年九月一六日〇二二九月二六日、於吉峯

寺)

「密語」(寛元元へ一二四三)年九月二〇日、於吉峯古精舎)

寛元三へ一二四五)年一〇月二〇日、於禪師峯寺

「面授」(寛元元へ一二四三)年一〇月二〇日、於吉峯精舎)

「優曇華」(寛元二へ一二四四)年二月二日(二月一四日)、於吉

峯精舎)

「鉢盂」(寛元二へ一二四四)年四月一四日、於大仏精舎)

「正伝」の仏道に関する一二巻は、「弁道話」の巻はさておいて、仁治六(一二四〇)年より寛元へ一二四四)年に及ぶ五年間、道元禪師数えて四一歳から四五歳までの執筆意欲もともと旺盛であつたろうと思われる時代に、興聖寺、六波羅蜜寺、吉峯寺、禪師峯寺、大仏寺など、京都から越前にかけて五箇所を転々としながらの執筆であつた。なかには、「嗣書」の巻のように、興聖寺で「記」し、吉峯寺で「再示」し、「再々示」されたこともある。

五、「正伝」の仏道

『正法眼蔵』の仏道は、「正伝」(正しく伝える。正しく継ぐ)である。「仏祖」が「仏祖」に「仏道」を「面授」し、「面授」すること、これが「正伝」である。

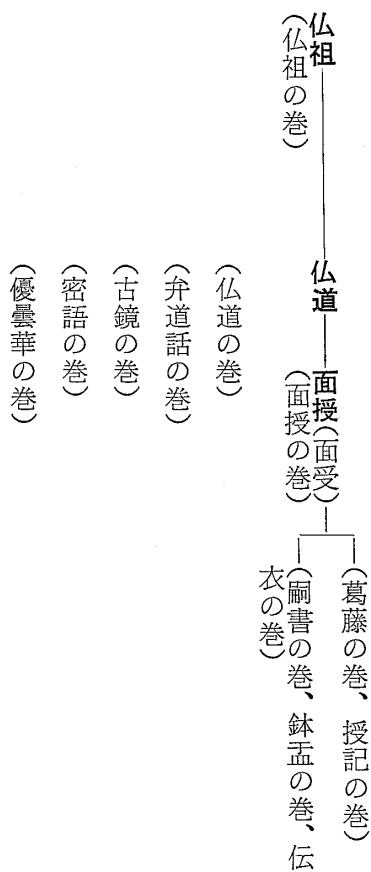
「仏祖」については、インドの過去七仏、釈迦牟尼仏と祖師たち、中

国の祖師たち、日本の祖師たちなど、歴代仏祖の一覧が、「仏祖」の巻に示されてある。

「仏道」については、邪伝を拒け、正伝を高揚する「仏道」の巻をはじめ、「弁道話」、「古鏡」、「密語」、「優曇華」の各巻に、多彩な説示が展開されている。

すなわち、「弁道話」の巻に書かれている「自受用三昧」という三昧こそ、仏道の本質、中心であり、「密語」の巻は、仏道の成立の契機を明らかにし、「優曇華」の巻も、比論的な故事にちなんで仏道の成立の契機を説いている。「古鏡」の巻は、仏道の功德言いかえると仏道の営みの具体的な展開をあらわしている。

「面授」については、仏道が「正伝」される契機ないし必然性を「面授」の巻に示し、その「正伝」のありようを「葛藤」、「授記」の二巻でいわば理論的に説き、「正伝」の象徴、具体的証明の物件として、「嗣書」、「鉢盂」、「伝衣」の三巻を書いた。これを表示すると、次のようになるであろう。



1、「仏祖」

「仏祖」とは、仏道を正伝する仏たちと祖師たちを指す。

「仏祖」の巻には、毘婆尸仏大和尚にはじまる過去七仏、釈迦牟尼仏大和尚より道元禪師まで、インド、中国、日本の歴代の仏仏祖祖五八員の名が列挙してある。

一 毘婆尸仏大和尚

二 尸棄仏大和尚

三 毘舍浮仏大和尚

四 拘留孫仏大和尚

五 拘那含牟尼仏大和尚

六 迦葉仏大和尚

七 釈迦牟尼仏大和尚

第一 摩訶迦葉大和尚

第二 阿難陀大和尚

第三 商那和修大和尚

第四 優婆鞠多大和尚

第五 提多迦大和尚

第六 彌遮迦大和尚

第七 婆須蜜多大和尚

(註。 以上は過去七仏)

第八 仏陀難提大和尚

第九 伏駄蜜多大和尚

第十 婆栗湿縛大和尚

第十一 富那夜奢大和尚

第十二 馬鳴大和尚

第十三 迦毘摩羅大和尚

第十四 那伽闍刺樹那大和尚

第十五 伽那提婆大和尚

第十六 羅睺羅多大和尚

第十七 僧伽難提大和尚

第十八 伽耶舍多大和尚

第十九 鳩摩羅多大和尚

第二十 闍夜多大和尚

第二十一 婆修盤頭大和尚

第二十二 摩拏羅大和尚

第二十三 鶴勒那大和尚

第二十四 獅子大和尚

第二十五 婆舍斯多大和尚

第二十六 不如密多大和尚

第二十七 般若多羅大和尚

第二十八 菩提達磨大和尚

二 慧可大和尚

(註。 以上はインドの仏と祖師たち)

三僧璨大和尚
四道信大和尚
五弘忍大和尚
六慧能大和尚
七行思大和尚
八希遷大和尚
九惟儼大和尚
十曇晟大和尚
十一良价大和尚
十二道膺大和尚
十三道丕大和尚
十四觀志大和尚
十五緣觀大和尚
十六警玄大和尚
十七義青大和尚
十八道楷大和尚
十九子淳大和尚
二十清了大和尚
二十一宗珙大和尚
二十二智鑑大和尚
二十三如淨大和尚
一道元大和尚⁽⁴⁾

(註。以上は中国の祖師たち)

(註。日本の祖師)

「仏祖」の巻によれば、仏とは釈迦牟尼仏をふくむインドの過去七仏たちであり、祖とは摩訶迦葉を第一祖として第二八祖となる菩提達磨までのインドの二八祖師、菩提達磨を初祖として第二三祖如浄に至る中国の二三祖師、道元を元祖とする日本の祖師一員として区別してある。この間の消息について、道元禪師が『正法眼蔵』で述べている一端をとりあげておく。

曹谿あるとき衆にしめしていはく、七仏より慧能にいたる四十祖(註。乾坤院本は四十仏とある。この方が適切か)あり、慧能より七仏にいたるに四十祖あり。

この道理、あきらかに仏祖正嗣の宗旨なり。いはゆる七仏は、過去莊嚴劫に出現せるもあり、現在賢劫に出現せるもあり。しかあるを、四十祖の面授をつらぬるは、仏道なり、仏嗣なり。

しかあればすなはち、六祖より向上して七仏にいたれば、四十祖の仏嗣あり。七仏より向上して六祖にいたるに四十仏の仏嗣なるべし。

仏道、祖道、かくのごとし(中略)。

仏仏の相嗣すること、深遠にして、不退不転なり、不断不絶なり。その宗旨は、釈迦牟尼仏は七仏以前に成道すといへども、ひさしく迦葉仏に嗣法せるなり。降生より三十歳十二月八日に成道すといへども、七仏以前の成道なり、諸仏齊肩同時の成道なり、諸仏以前の成道なり、一切諸仏より末上の成道なり。

大師釈尊、靈山会上にして法を迦葉につけ、祖祖正伝して菩提達磨尊者にいたる。

尊者、みづから神丹国におもむき、法を慧可大師につけき。これ、東地の仏法伝来のはじめなり。

かくのごとく単伝して、おのづから六祖大鑑禪師にいたる。このとき、真実の仏法まさに東漢に流演して、節目にかかはらむむねあらはれき。

ときに、六祖に二位の神足ありき。南嶽の懷讓と青原の行思となり。ともに仏印を伝持して、おなじく人天の導師なり。

その二派の流通するに、よく五門ひらけたり。いはゆる、法眼宗、沩仰宗、曹洞宗、雲門宗、臨済宗なり。見在、大宋には臨済宗のみ天下にあまねし。五家ことなれども、ただ一仏心印なり。

大宋国も、後漢よりこのかた教籍あとをたれて一天にしけりといへども、雌雄いまださだめざりき。祖師西來ののち、直に葛藤の根源をきり、純一の仏法ひろまれり。わがくにも又しかあらんことをこひねがふべし。〔嗣書〕

ところで、従来、とりあげられたことがないのは、不可解であるが、

仏と祖とはそれぞれ異なるから、これを混同してはいけないという考え方を、『道元和尚広録』第六に見る。

仏と謂い祖と謂う、混雜することを得ず。

仏と謂うは七仏なり。七仏とは、莊嚴劫の中に三仏あり、謂く、毘婆尸仏、尸棄仏、毘舍浮仏なり。賢劫の中に四仏あり、謂く、拘樓孫仏、拘那含牟尼仏、迦葉仏、釈迦牟尼仏なり。この外に更に仏と称することなし。

然る所以は、毘婆尸仏に附法藏の遺弟多くありといえども、俱に祖師と称し、あるいは菩薩と称す。いまだ曾て乱りに仏世尊と称することあらず。必定して、尸棄仏の出世に至って仏と称す。行滿ち劫滿つる所以なり。ないし尸棄、毘舍浮等の仏の後、正法、像法の時、またまたかくのごとし。賢劫中において、拘樓孫仏また附法藏の遺弟あつて相續して仏法を住持すといえども、いまだ彼彼を称して仏となさず。必定、拘那含牟尼仏をもって仏世尊の出世と称す。ないし迦葉如来もまたまたかくのごとし。

いま、釈迦牟尼仏の法もまたかくのごとし。迦葉尊者は西天の初祖なり。菩提達磨は二十八祖なり（中略）。

迦葉よりのち、達磨に至るまで二十七世、あるいはこれ羅漢、あるいはこれ菩薩、仏世尊の正法眼藏を伝うれども、いまだ称して仏とせず。仏はこれ行滿ち作仏する所以なり。祖はこれ解備わり嗣法するなり。仏果、菩提、猥りに成ずることを得ず。この道理を明らかにする。実にこれ仏祖の嫡子なり（原漢文）。

釈迦牟尼仏をふくむ過去七仏は、仏、世尊と称する。釈迦牟尼仏の弟

子、摩訶迦葉以下は、祖、祖師、羅漢、菩薩と称する。一例をあげると、摩訶迦葉は西天インドの初祖であり、菩提達磨は摩訶迦葉より数えて第二八祖である。

仏と祖とを分ける根拠、理由はいくつかあるが、仏は必ず仏とよばれてきたし、修行が完全に満足して成仏しているからであり、祖師はむかしから祖師とよばれてきており、それは仏法の理解が具備して嗣法しているけれども仏果としての菩提には到りえていないからであるという。

しかしながら、一方では仏と祖は同一であるとする世界がある。「仏祖の現成は、仏祖を挙括して奉勸するなり」（「仏祖」とあるように、仏と祖は、「仏祖」と一まとめにして表現され、決して仏と祖は別ではないのである。「仏祖」は、「毘婆尸仏大和尚」ないし「如浄大和尚」、全員ひとしく「大和尚」（仏祖）なのである。しかも、それは、「この仏祖を礼拝頂戴することを究尽せり。唯仏与仏なり」（「仏祖」として、「唯仏与仏」の世界であるとされる。換言すれば、「仏祖」の巻は、仏から祖師への仏道の系譜なのであるが、実は、「唯仏与仏」仏と仏との世界、仏から仏へ伝授される仏道である。祖と祖の世界、祖から祖へ嗣続される仏道である。更に言えば、「唯仏与仏」とは、待対を超越した師弟のあいだのみ、仏道が正伝されるという意味である。迷っている弟子が悟っている師によって仏道の正伝を成立させることは出来ない。迷っている師が悟っている弟子に伝授することも不可能である。換言すれば、「仏与凡夫」ではない。仏道の正伝は、必ず「唯仏与仏」に依る。「唯仏与仏」こそ、仏仏祖祖正伝の世界なのである。

ところで、「仏祖」の巻は、仏仏祖祖の名前を羅列して一覧したにとどまり、それぞれの師弟のあいだに、どのような宗教的交わりや経緯があったかをたずねることは出来ない。そのことは、「嗣書」の巻や「行持」の巻をひもといてみても同様である。

そこで、釈迦牟尼仏より永平契和尚まで、インド、中国、日本の一仏五二祖をその歴史的順序にしたがって、一員も洩らすことなく列挙して、仏祖正伝の契機と継承をあとづけたのが、道元禪師第四代の法孫、のちに曹洞宗太祖と尊崇される瑩山禪師の提唱録『伝光録』である。『伝光録』によって、仏祖正伝の伝統の一貫性を如実に会得することがはじめて可能である。この点に限っていえば、『正法眼蔵』は『伝光録』によって補充されており、『伝光録』は『正法眼蔵』を背景とすることによって成立していると言える。『伝光録』と『正法眼蔵』における「面授」嗣法については、いずれも改めてとりあげるであろう。

それにしても、「仏祖」の巻の仏仏祖祖の系譜を前にしたとき、ただちに次のような疑念が生ずるであろう。

一つは、いうところの正伝五八員の列位次第は、一代の隔絶もなく、客観性をそなえた歴史的事実の記録であるかどうか。

いま一つは、仮りに歴史的事実だとしても、それはいわゆる日本曹洞宗の法系図に過ぎず、一宗派に限定された相対的価値しかもっていないから、果して正伝というにふさわしいかどうか。

はじめの点についてであるが、これに関して道元禪師も疑問を抱いていたようで、天童山景德寺如浄と問答を交わし、「嗣書」の巻にしるし

とどめている。

先師古仏天童堂上大和尚、しめしていはく諸仏かならず嗣法あり、いはゆる釈迦牟尼仏者迦葉仏に嗣法す、迦葉仏者拘那含牟尼仏に嗣法す、拘那含牟尼仏者拘留孫仏に嗣法するなり、かくのごとく仏仏相嗣して、いまにいたると信受すべし、これ学仏の道なり。ときに道元まうす、

迦葉仏涅槃ののち、釈迦牟尼仏はじめて出世成道せり、いはんやまた賢劫の諸仏、いかにしてか莊嚴劫の諸仏に嗣法せむ、この道理いかん。

先師いはく、

なんぢがいふところは、聴教の解なり、十聖三賢等の道なり、仏祖嫡嫡の道にあらず、わが仏仏相伝の道はしかあらず、釈迦牟尼仏まさしく迦葉仏に嗣法せりとならひきたるなり、釈迦仏の嗣法してのちに、迦葉仏は涅槃すと参学するなり、釈迦仏もし迦葉仏に嗣法せざらんは、天然外道とおなじかるべし、たれか釈迦仏を信するあらん。かくのごとく仏仏相嗣して、いまにおよびきたるによりて、箇箇仏ともに正嗣なり。つらなれるにあらず、あつまれるにあらず。まさにかくのごとく仏仏相嗣すると学するなり。諸阿笈摩教のいふところの劫量寿量等にかかはれざるべし。もしひとへに釈迦仏よりおこれりといはば、わづかに二千余年なり、ふるきにあらず、相嗣もわづかに四十余代なり、あらたなるといひぬべし。この仏嗣は、しかのごとく学するにあ

らず、釈迦仏は迦葉仏に嗣法すると学し、迦葉仏は釈迦仏に嗣法せりと学するなり、かくのごとく学するとき、まさに諸仏諸祖の嗣法にてはあるなり

このとき道元、はじめて仏祖の嗣法あることを稟受するのみにあらず、従来の旧窠をも脱落するなり

諸仏には必ず嗣法がある。それは、たとえば釈迦牟尼仏は過去の迦葉仏に嗣法し、迦葉仏はさかのぼって拘那含牟尼仏に嗣法し、拘那含牟尼仏は更にさかのぼって拘留孫仏に嗣法する。このように過去に向上して仏と仏とが相い嗣ぐと信じ受けるのが仏を学ぶ道であるというのが、如浄の説示である。

これに対して道元禪師は、たとえば迦葉仏が涅槃に入った（通俗的に言えば死亡すること）のちに釈迦牟尼仏がはじめてこの世に出現したとされているわけだから、当事人が直接の面識もないのに嗣法が成立するはずがない、この点はどのように理解すればよいかと質問する。この質問は、誰しもが抱くであろう常識から出た、きわめて合理的な疑問である。

しかし、如浄は、道元禪師の常識から出た合理的な疑問を「聴教の解」であり、「十聖三賢等の道」であると拒ける。仏祖の嗣法は、「釈迦仏よりおこれり」といはば、わづかに二千余年なり、ふるきにあらず、相嗣もわづかに四十余代なり、あらたなるといひぬべし」とてわづかにおよそ二千年四十代あまりとするにとどまる。仏道の命脈は、実は無始

無終である。過去七仏とは、永遠無限の仏の生命の表象でもある。それゆえ、「つらなれるにあらず、あつまれるにあらず」。歴史的に連続しているとか、社会的に一団となっているとかは、問題ではない。「諸阿笈摩教のいふところの劫量寿量等にかかはれざるべし」。阿含仏教でいう劫だとか寿だとか時間性には関わらないのである。畢竟するに、「仏相嗣」仏と仏とがあい嗣ぎ、「釈迦牟尼仏まさしく迦葉仏に嗣法せりとならひきたるなり、釈迦仏の嗣法してのちに、迦葉仏は涅槃すと参学するなり」とする。かくて、道元禪師は、仏祖に嗣法があることをうけとめ、従来の先入観を打破することが出来たという。ところで、仏祖の嗣法において、对待を絶した両者の人格的まじわりがその根底になければならぬことは理解しえても、時間的順序を無視した嗣法の相承を理解することは至難である。

すでに周知のとおり、水野弘元博士によって、後世の禪宗で一般に依用される西天二八祖説や各祖師の伝法偈を伝える現存最初の文献は、智炬（慧炬ともいう）の『宝林伝』（八〇一年成立）であるとされ、（「伝法偈の成立」「宗学研究」第二号、昭和三五年一月）、また、衛藤即応博士によって歴代付法の血脉相承に関する歴史的眞偽の穿鑿については、宗義を歴史の形態に表現したものととして、一応の合理的解決が与えられている（『歴史と宗義』『駒沢大学仏教学会年報』昭和一二年三月）。

それはそれとして、いま、私は、嗣法の当事者の実感というか信念からすれば、「釈迦仏は迦葉仏に嗣法すると学し、迦葉仏は釈迦仏に嗣法せりと学するなり」という如浄の語の意味するところを吟味したい。

仏祖の正伝は、「釈迦仏は迦葉仏に嗣法する」面と「迦葉仏は釈迦仏に嗣法する」面とがある。おなじく「嗣書」の巻には、六祖大鑑慧能の「七仏より慧能にいたる四十仏なり、慧能より七仏にいたる四十祖あり」を挙げ、「六祖より向上して七仏にいたれば四十祖の仏嗣あり。七仏より向下して六祖にいたるに四十仏の仏嗣なるべし。仏道、祖道、かのごとし」と述べ、「向上」、「向下」の論理を導入している。いま、「向下」とは、過去の古い仏祖から現在の新しい仏祖へと流れ下って直線的に正伝する系譜で、それは迦葉仏が釈迦仏を後継者とするのである。「向上」とは、現在の新しい仏祖が過去の古い仏祖へとさかのぼって円周的に正伝する系譜つまり釈迦仏が迦葉仏を後継者としてすることである。「向下」とともに「向上」の「正伝」の道理が理解できなければ「仏子にあらず」とするのに注目したい。「向上」の発想は、常識に衝突し、論理が逆転している。それは子が親を生むに似ているからである。しかし、ここに、「正伝」の眞義が秘められている。さきの衛藤博士の解釈が「向下」の面から見た合理的解釈ということが出来るとすれば、いま、いうところのそれは「向上」の側から見た主体的解釈ということになるうか。俗な表現をもってすれば、子を基点として、子がおれば必ずその親がいる、親のない子はいない、さかのぼってゆけば、親の親がいる、そのまた親の親がいる。歴代の親がいる。子としての自覚のなかに親を確認することができ、歴代の先祖が無限の過去へ求められ、位置づけられる。たしかに親がいて子は子たりうるが、同時に、子によって親は親たりうるのである。

次の点についてであるが、道元禪師は、

第二十八祖西来よりこのかた、仏道に嗣法ある宗旨を、東土に正聞するなり。それよりききは、かつていまだきかざりしなり。西天の論師、法師等、およばずしらざるところなり。および十聖三賢の境界およばざるところ、三蔵義学の呪術師等、あるらんと疑著するにもおよばず

と「嗣書」の巻にしるす。

摩訶迦葉大和尚を第一祖として、第二八祖菩提達磨大和尚がインドから中国に正伝の嗣法ということ初めて伝えたのであって、論師、法師、修行に未熟な者、三蔵法師などの知るところでないというのが道元禪師の見識であった。

仏法はただ青原のみに正伝せると道取す（「嗣書」）

と書いて、正伝の仏法は、第三三祖大鑑慧能大和尚の後継者、第三四祖青原行思大和尚の系統だけにあると、喝破するのである。

この道元禪師の正伝の正統性に対する信念を、今日の合理性に照らしてどのように客観的、相対的に理解するかは今後の課題であろう。しかし、右に見られる正統性の主張は、他宗他派の相承を否定し排除して自系を正当化するというのではない。もし、そうであれば、独善的排他主

義であり、差別思想に他ならない。そうではなくて、嗣法の当事者としての立場に立って、法孫、子孫としての自覚、感謝、使命観が法統の先祖を選び、これを史的に位置づけたといえよう。

ちなみに、「仏祖」、なかんづく「仏」の仏たるゆえんはなにか。

『正法眼蔵』に説かれる仏の諸相は、まことに多彩である。しかし、たとえどのように多彩であろうとも「釈尊一仏の法をあきらめ正伝せる」（「三時業」）とあるように、釈尊すなわち釈迦牟尼仏がその原点であり、基本である。それゆえ釈迦牟尼仏が、曹洞宗の信仰の対象としての本尊であって、現行の「曹洞宗宗憲」第一章総則「本尊」第四条に「本宗は、釈迦牟尼仏を本尊とし、高祖承陽大師及び太祖常済大師を両祖とする」と明記してあるゆえんである。曹洞宗の本尊論については別に項を設けて論ずるところとして、釈迦牟尼仏をはじめとする諸仏諸祖の根本的性格は、詮ずるところ「行仏」という仏である。道元禪師の特色ある仏身観の一つ、「行仏」をここで挙げておきたい。「行仏」の語は、あまり耳なれないが、道元禪師の造語ではなく、『華嚴五教章』下巻に出ており、そこでは、行において成仏する意味である。しかし、道元禪師の用いる「行仏」の意味するところは、独創的である。「行仏威儀」の巻にいう。

諸仏かならず威儀を行足す。これ行仏なり。行仏それ報仏にあらず、化仏にあらず、自性身仏にあらず、他性身仏にあらず、始覚、本覚にあらず、性覚、無覚にあらず。如是等仏、たえて行仏に斉肩すること

うべからず。

しるべし、諸仏の仏道にある、覺をまたざるなり。仏向上の道に行履を通達せること、唯行仏のみなり。自性仏等、夢也未見在なるところなり。

「行仏」と「は」、「諸仏」が「威儀を行足す」ことである。仏が威儀を行ずるとは、「仏行仏なり、仏作仏なり、かくのごとくなる、ともに行仏の威儀なり」とあるように、仏が仏を行じ、仏が仏と作る、仏としての具体的で作法にかなった生き方をいとなむことである。「行仏」は、それゆえ、「報仏」（報身仏）、「化仏」（化身仏）、「自性身仏」（法身仏）、「他性身仏」（応身仏）あるいは、「始覺、本覺」、「性覺、無覺」などのいずれでもない。そのような觀念論的、理念的、超越的、抽象的、固定的、実体的な仏身觀の枠を起えている。具体的、現実的、実践的な仏というか。生き生きとして生きている仏というか。「祖師」もまたそのような現に活潑發地に生きている祖師である。

このような「行仏」の本質を論究してゆくと、それは、身（身体的行動）、口（言語活動）、意（思想的活動）の三業を統攝した坐禪である。換言すれば自受用三昧である。

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり、これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧その標準なり（「辨道話」）

この自受用三昧は、

宗門の正伝にいはく、この単伝正直の仏法（「辨道話」）

という。その単伝正直の仏法は、自受用三昧を指している。

もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる（「辨道話」）

すなわち、三業が端坐するとき、自受用三昧となる。これを、『正法眼藏隨聞記』の言葉であらわすと

坐、すなはち仏行なり。坐即不為也。是、即、自己の正躰也。此外、別に仏法の可求無き也（東本 卷三）

とある「仏行」である。

広げていえば、「仏行」は、自受用三昧による行住坐臥、すなわち現実の日常生活そのものである。

一人一時の坐禪なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通

ずるがゆゑに、無尽法界のなかに、古来現に、常恒の仏化道事をなすなり（「辨道話」）

諸法なる無尽法界の絶対空間と、諸時なる古来現の絶対時間において、常恒の仏化道事という絶対の宗教生活を行ずるのである。「仏行」は「仏化道事」として展開してゆく。「仏化道事」は「仏行」に帰する。「仏行」といえば、「行仏」は「仏行」を行ずるのである。仏が「仏行」を行ずるのが、「行仏」の「行仏」たるゆえんである。ふたたびとりあげていえば、「仏行仏」、「仏作仏」である。

このような「仏祖」の世界と、凡愚なわれわれとの関わりはどうか。これについては、やがて、後にとりあげるであろう。また、坐禅についても、その項で論じなければならない。

注

(1) 道元禪師の仮名『正法眼蔵』は、ふつうは九五巻あるとされていて、今日の常識となっているが、これは、永平寺第五〇世玄透即中（一二七二—一八〇七）が中心となつて、文化八年（一一八一）春までに刊行した巻数によるのである。その以前に、『正法眼蔵』は、七五巻本、一二巻本、六〇巻本、四巻本、九巻本、二八巻本など諸系統の写本が伝承されている。

今日、『正法眼蔵』といへば九五巻とするのは常識であつて、斯界の専門家以外は、とくに注意は払わない。しかし、巻数の異なりは宗義の特長に通ずるところがあるといわれることがある。たとえば、六〇巻本には臨済宗に対する批判文が欠けており、「二百八法明門」は一二巻本だけに

収められている巻である。それゆゑ、無関心であつてはならない場合もあるが、本論では、諸系統の写本の成立史的、編纂史的研究を主とするものではないので、この点については、必要のないかぎり、とくに考慮を加えない。

(2) 諸橋轍次博士ほか著『新漢和辞典』七〇頁（昭和四七年 大修館書店刊）。なお、秋重義治博士は、『正法眼蔵』の「七十五巻に体系があるからといって、その体系を直ちに学問の体系と同一視すべきではない。学問ないし科学の体系は僅かな矛盾も許さない無矛盾の体系でなければならない。これに反して『正法眼蔵』は、どこまでも接化を主とする宗教の書であり、その体系も接化のためのものであつて、無矛盾を宗とするものではない。したがつて組織的な体系の枠に外される内容をもつた個々の巻があつたとしても、それはなんら異とするに足りない事柄である。要は『正法眼蔵』七十五巻を現代人の上に如何に活用するかにあるといふべきである」と述べておられる。『秋重義治博士遺稿集』道元禪の大系』四八六頁。昭和五八年八千代出版刊。

(3) これについては、袴谷憲昭教授「十二巻本『正法眼蔵』撰述説再考」（『宗学研究』第三〇号）、伊藤秀憲助教教授「十二巻本『正法眼蔵』について」（『宗学研究』第二八号）、「再び十二巻本『正法眼蔵』について」（印仏研三六巻一号）、角田泰隆講師「道元禪師の修証観に関する問題について（三）」（『宗学研究』第三〇号）、河村孝道博士「十二巻本『正法眼蔵』管見」（『宗教学論集』第十三輯）、鏡島元隆博士「十二巻本『正法眼蔵』について」（駒沢大学仏教学部論集第十九号）などがある。この問題に関しては、やがて私見を開陳する予定である。

(4) 「仏祖」の巻の仏祖五八頁の番号（前掲）と、永平寺に秘蔵する道元

禪師真筆（一二二七年成立）とされる「嗣書」の仏祖祖五二員の名号とその表記、記名、敬称などの点で相違するところがある。更にいえば、道元禪師第四世・曹洞宗太祖瑩山紹瑾禪師の代表的提唱録『伝光録』の仏祖名号五三員とも違っている。なお更に加えていえば、現行の仏祖諷經の仏祖名号とも同じではない。これらのことについては、すでに拙論「如淨が道元に授けた嗣書をめぐって」（印仏研 第二五卷第一号）に触れておいたので重複は避け、左に、「嗣書」、『伝光録』、現行の仏祖諷經、それぞれの仏祖名号を列記しておく。

道元禪師「嗣書」・仏祖名号	瑩山禪師『伝光録』・仏祖名号	仏祖諷經・仏祖名号		
釈迦牟尼勒陀勒地	釈迦牟尼仏	毘婆尸仏大和尚	阿那菩提勒陀勒地	第十二祖馬鳴尊者
摩訶迦葉勒陀勒地	第一祖摩訶迦葉尊者	尸棄仏大和尚	迦毘摩羅勒陀勒地	第十三祖迦毘摩羅尊者
阿難陀勒陀勒地	第二祖阿難陀尊者	毘舍浮仏大和尚	那伽闍羅樹那勒陀勒地	第十四祖竜樹尊者
商那和修勒陀勒地	第三祖商那和修尊者	拘留孫仏大和尚和尚	迦那提婆勒陀勒地	第十五祖迦那提婆尊者
優婆塞多勒陀勒地	第四祖優婆塞多尊者	拘那含牟尼仏大	羅睺羅多勒陀勒地	第十六祖羅睺羅多尊者
提多迦勒陀勒地	第五祖提多迦尊者	迦葉仏大和尚	僧迦難提勒陀勒地	第十七祖僧伽難提尊者
弥遮迦勒陀勒地	第六祖弥遮迦尊者	釈迦牟尼仏大和尚	迦耶舍多勒陀勒地	第十八祖迦耶舍多尊者
婆須蜜勒陀勒地	第七祖婆須蜜多尊者	摩訶迦葉大和尚	鳩摩羅多勒陀勒地	第十九祖鳩摩羅多尊者
仏陀難提勒陀勒地	第八祖仏陀難提尊者	阿難陀大和尚	闍夜多勒陀勒地	第二十祖闍夜多尊者
伏陀蜜多勒陀勒地	第九祖伏駄蜜多尊者	商那和修大和尚	婆須盤頭勒陀勒地	第二十一祖婆修盤頭尊者
婆栗湿縛勒地伏陀	第十祖脇尊者	優婆塞多大和尚	摩拏羅勒陀勒地	第二十二祖摩拏羅尊者
富那夜奢勒陀勒地	第十一祖富那夜奢尊者	提多迦大和尚	鶴勒那勒陀勒地	第二十三祖鶴勒那尊者
		弥遮迦大和尚	獅子菩提勒陀勒地	第二十四祖獅子尊者
		婆須蜜多大和尚	婆舍斯多勒陀勒地	第二十五祖婆舍斯多尊者
		仏陀難提大和尚	不如蜜多勒陀勒地	第二十六祖不如蜜多尊者
		伏駄密多大和尚	般若多羅勒陀勒地	第二十七祖般若多羅尊者
		婆栗湿縛大和尚	菩提達磨勒陀勒地	第二十八祖菩提達磨尊者
		富那夜奢大和尚	慧可勒陀勒地	第二十九祖大祖大師
			僧璨勒陀勒地	第三十祖鑑智大師
			道信勒陀勒地	第三十一祖大匠禪師
			弘忍勒陀勒地	第三十二祖大滿禪師
			慧能勒陀勒地	第三十三祖大鑑禪師
			行思勒陀勒地	第三十四祖弘濟大師
			希遷勒陀勒地	第三十五祖無際大師
			惟儼勒陀勒地	第三十六祖弘道大師
			曇晟勒陀勒地	第三十七祖雲巖無住大師
			良价勒陀勒地	第三十八祖洞山悟本大師
			道膺勒陀勒地	第三十九祖雲居弘覺大師
			道不勒陀勒地	第四十祖同安不禪師
			觀志勒陀勒地	第四十一祖後ノ同安大師
			阿那菩提底大和尚	阿那菩提底大和尚
			迦毘摩羅大和尚	迦毘摩羅大和尚
			那伽闍刺樹那大和尚	那伽闍刺樹那大和尚
			迦那提婆大和尚	迦那提婆大和尚
			羅睺羅多大和尚	羅睺羅多大和尚
			僧迦難提大和尚	僧迦難提大和尚
			迦耶舍多大和尚	迦耶舍多大和尚
			鳩摩羅多大和尚	鳩摩羅多大和尚
			闍夜多大和尚	闍夜多大和尚
			婆修盤頭大和尚	婆修盤頭大和尚
			摩拏羅大和尚	摩拏羅大和尚
			鶴勒那大和尚	鶴勒那大和尚
			獅子菩提大和尚	獅子菩提大和尚
			婆舍斯多大和尚	婆舍斯多大和尚
			不如蜜多大和尚	不如蜜多大和尚
			般若多羅大和尚	般若多羅大和尚
			菩提達磨大和尚	菩提達磨大和尚
			太祖慧可大和尚	太祖慧可大和尚
			鑑智僧璨大和尚	鑑智僧璨大和尚
			大匠道信大和尚	大匠道信大和尚
			大滿弘思大和尚	大滿弘思大和尚
			大鑑慧能大和尚	大鑑慧能大和尚
			青原行思大和尚	青原行思大和尚
			石頭希遷大和尚	石頭希遷大和尚
			藥山惟儼大和尚	藥山惟儼大和尚
			雲巖曇晟大和尚	雲巖曇晟大和尚
			洞山良价大和尚	洞山良价大和尚
			雲居道膺大和尚	雲居道膺大和尚
			同安道丕大和尚	同安道丕大和尚
			同安觀志大和尚	同安觀志大和尚

緣觀勃陀勃地
警玄勃陀勃地
義青勃陀勃地
道楷勃陀勃地
子淳勃陀勃地
清了勃陀勃地
宗珏勃陀勃地
智鑑勃陀勃地
如淨勃陀勃地
新道元

第四十二祖梁山和尚
第四十三祖大陽明安大師
第四十四祖投子和尚
第四十五祖芙蓉山道楷禪師
第四十六祖丹霞淳禪師
第四十七祖悟空禪師
第四十八祖天童珏禪師
第四十九祖雪竇鑑禪師
第五十祖天童淨和尚
第五十一祖永平元和尚
第五十二祖永平奘和尚

梁山緣觀大和尚
大陽警玄大和尚
投子義青大和尚
芙蓉道楷大和尚
丹霞子淳大和尚
長芦清了大和尚
天童宗珏大和尚
雪竇智鑑大和尚
天童如淨大和尚
永平道元大和尚
孤雲懷奘大和尚
徹通義介大和尚
瑩山紹瑾大和尚

(以下省略)